



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2006

---

## **Erwägungen zur prophetischen Kultkritik**

Krüger, Thomas

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-2055>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Krüger, Thomas (2006). Erwägungen zur prophetischen Kultkritik. In: Lux, Rüdiger; Waschke, Ernst-Joachim. Die unwiderstehliche Wahrheit: Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 37-55.

## Erwägungen zur prophetischen Kultkritik

*Thomas Krüger (Zürich)*

Die üblicherweise als »Kultkritik« klassifizierten Passagen der alttestamentlichen Prophetenbücher<sup>1</sup> vermögen auch heutige Leserinnen und Leser noch direkt anzusprechen und zu irritieren, zumindest dann, wenn ihre religiöse (Selbst-)Gewissheit sie nicht gegen jegliche Anwendung von (Selbst-)Kritik und (Selbst-)Zweifeln abgestumpft hat. Richtet sich die Kritik der Propheten doch nicht nur gegen blutige Tieropfer, die heute von den meisten Juden und Christen ohnehin nicht mehr praktiziert werden, sondern auch gegen Feste, Lieder und Gebete, die Bezahlung von Kultbediensteten oder die Annahme, Gott sei den Menschen an bestimmten Kultstätten näher als an anderen, »profanen« Orten, Praktiken und Überzeugungen also, die vielen Juden und Christen (wie auch anderen »religiösen« Menschen) heute zum Teil ganz unproblematisch erscheinen.

In der exegetischen Diskussion ist es allerdings umstritten, ob die alttestamentlichen Texte diese Elemente eines religiösen Kultus grundsätzlich ablehnen, oder ob sie sich nur auf bestimmte Zeiten, Orte und Akteure beziehen. Wenn Jahwe sagt: »Ich mag eure Opfer nicht«, lehnt er damit (1) die angesprochenen Israeliten ab (etwa aufgrund ihres unmoralischen Lebenswandels) oder (2) speziell die von ihnen dargebrachten Opfer (etwa aufgrund ihrer minderwertigen Qualität) oder (3) grundsätzlich Opfer aller Art, gleich von welcher Qualität sie sind und von wem sie ihm wann auch immer dargebracht werden (etwa weil er solche Opfer nicht benötigt oder weil sie ihm keine Freude machen)? Die verschiedenen Forschungsmeinungen können und müssen hier nicht ausführlich und detailliert entfaltet werden. Doch sollen am Beispiel dreier profilierter Beiträge zum Verständnis der prophetischen Kultkritik wenigstens die wichtigsten Fragestellungen und Gesichtspunkte der Diskussion angedeutet werden.

---

<sup>1</sup> Eine Übersicht über die einschlägigen Stellen findet sich z. B. bei COOGAN, *Old Testament*, 319. Vgl. auch WÜRTHWEIN, *Kultkritik*, NBL 2, 564f.

## I

1. Als »klassische Darstellung einer veralteten Position« bezeichnete Ernst Würthwein 1994<sup>2</sup> den 1937 in der Zeitschrift für Systematische Theologie erschienenen Aufsatz von Paul Volz: »Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten.«<sup>3</sup> Volz' Meinung geht aus dem Titel seiner Abhandlung bereits klar hervor: Die Kultkritik der Propheten ist grundsätzlich und umfassend, »der Angriff der Propheten [ist] auf das Ganze und Letzte gesehen ein radikaler [...] und [führt] auf die grundsätzliche Ablehnung der gesamten Kultreligion hinaus[...]« (64). »Gott will vom ganzen Kult ganz und gar nichts wissen, er lehnt ihn in allen seinen Stücken ab« (65). Dafür sprechen nach Volz eine Reihe von Beobachtungen. So predigten die Propheten keine Kultreform und forderten von ihren Zeitgenossen nicht ein besseres kultisches Handeln, sondern das Eintreten für Recht und Gerechtigkeit statt kultischen Handelns (65f.). Wenn Amos und Jeremia daran erinnern, dass Israel in der Wüste keine Opfer dargebracht habe (Am 5,25; Jer 7,22f.), setzen sie damit bei ihren Hörern ein Wissen darum voraus, dass der Kult Jahwe und Israel ursprünglich fremd war (67). Auch die in den Prophetenbüchern bezeugten Konflikte zwischen Propheten und Priestern deuten nach Volz auf eine grundsätzliche Kritik der Propheten am Kult hin (70). Eine solche passe auch gut zu den »Grundgedanken« der alttestamentlichen Prophetie und ihrer »Gesamtbotschaft« (70ff.): Die Hoheit und Geistigkeit Gottes, die Absolutheit und Totalität des göttlichen Anspruchs an den Menschen, die Überzeugung, dass alle Menschen ohne die Vermittlung durch Priester einen unmittelbaren Zugang zu Gott haben, das Bild eines richtenden und gnädigen Gottes, all diese prophetischen Grundeinsichten mussten den Kult höchst fragwürdig werden lassen. »Den Propheten ..., denen der souveräne, geistige, alles gestaltende und alles fordernde Gott entgegengetreten war, die selbst mündig waren und den unmittelbaren Zugang zu Gott hatten, mußte der Kult leer, ja hinderlich erscheinen; der Gottesdienst der großen Wallfahrtsgemeinde am Reichsheiligtum bot ihnen nichts, er war ihnen vielmehr eine Störung ihrer lebendigen Gottesgemeinschaft« (75). Denn der Kult verleitete die Menschen zu der Illusion, »Gott zwingen zu können« und zu dem Wahn, mit Wallfahrten und Opfern »die Sünde zudecken und sich für neue Sünden einen Freibrief schaffen zu können«. »So wurde der souveräne Gott durch den Priester weggeschoben, der geistige Gott in ein irdisches Gefäß eingeschlossen, der alles gestaltende und alles fordernde Gott zum Knecht der Kreatur gemacht, der gottgeschaffene und gottverbundene Mensch wurde aus Gottes Nähe

2 WÜRTHWEIN, Kultkritik, NBL 2, 564f.

3 VOLZ, Ablehnung (im Folgenden zit. mit Seitenzahlen im Text).

gewiesen, und der Priester stellte sich als Kerub vor das Paradies des Heiligen, der mündige, selbstverantwortliche Mensch wurde seiner sittlichen Lebenskraft beraubt, an die Stelle der göttlichen Gnade trat die menschliche Leistung, an die Stelle des inneren Gehorsams die fromme Zeremonie ... Weil die Propheten das alles erkannten, deswegen haßten sie den Kultus« (76). »Wir können abschließend und zusammenfassend sagen: Die Propheten stellen in ihrem rücksichtslosen Sturmangriff für Gott als größte Gegensätze einander gegenüber: Gott und Kult, Gotteswille und Kult-Menschenwerk. Gott muß den Kult hassen, weil der Kult im tiefsten Grund gottlos ist, die Gegner hassen die Verkündiger solcher Botschaft, weil ihr frommes Menschenwerk verworfen ist« (77).

Durch die Zerstörung des Jerusalemer Tempels und das anschließende Babylonische Exil wurde die prophetische Kultkritik nach Volz geschichtlich bestätigt und infolgedessen breiter rezipiert. So entstand »mitten im Exil ein Gottesdienst, der der prophetischen Botschaft entsprach und in dem die prophetische Ablehnung der Kultreligion und die positive prophetische Forderung ihre geschichtliche Erfüllung fand. Von nun an stehen in der Welt nebeneinander zwei Typen des Gottesdienstes, der priesterliche Typus der Kultreligion und der prophetische Typus der Synagoge, jener weit verbreitet in aller Welt und zu allen Zeiten (»katholisch«), dieser zunächst auf einen kleinen Winkel beschränkt, die protestantische Art im vorchristlichen Altertum« (79). Volz betont, »daß die positive Wirkung der prophetischen Kultbotschaft nicht etwa die individuelle Herzensfrömmigkeit war, jedenfalls nicht bloß diese, sondern in erster Linie der synagogale Gottesdienst der Gemeinde« (80). »Und so ist die Synagoge als öffentlicher Gottesdienst und als anbetende Gemeinde, zusammengesetzt aus Brüdern und aus mündigen Gotteskindern, der geschichtliche Ertrag der prophetischen Offenbarung« (81) und das Vorbild des Protestantismus. Aber auch die daneben weiter bestehende Kultreligion wurde durch das prophetische Wirken Ezechiels und des Deuteronomisten vom prophetischen Geist durchdrungen (81). Die Opfer und der Kult werden nun als von Gott geboten dargestellt. »Nachdem die Gefahr der Kultreligion grundsätzlich und rückhaltlos aufgedeckt worden war, konnte auch wieder das im menschlichen Gemüt liegende Bedürfnis nach Kultus zu seinem gewissen Recht kommen und befriedigt werden« (81). Damit das möglich wurde, musste aber zuvor »die Priesterreligion ... grundsätzlich und vollständig entwurzelt werden, wir können auch sagen: es mußte aus dem Verkehr des Menschen mit Gott alle Werkerei radikal abgetan werden« (82). Eben dies leistete die radikale Kultkritik der Propheten.

Paul Volz nimmt in seiner Argumentation durchgängig und detailliert auf die biblischen Texte und ihre Kontexte Bezug. Seine Sicht der alttesta-

mentlichen Traditions- und Religionsgeschichte baut auf der bereits im 19. Jahrhundert gewonnenen Einsicht auf, dass die ältere Schriftprophetie den Gesetzen des Deuteronomiums und der Priesterschrift literatur- und theologiegeschichtlich vorangeht. Volz interpretiert die Texte aus einem dezidiert protestantischen Blickwinkel, den er in keiner Weise zu verbergen versucht. Darin liegt die Gefahr einer anachronistischen Rückprojektion heutiger theologischer Überlegungen und Konflikte in die antiken Texte, aber auch die Chance, die Texte und die in ihnen zum Ausdruck kommenden Konflikte im Lichte moderner Analogien besser zu verstehen.

2. In ausdrücklichem Gegensatz zu Volz argumentiert Ernst Würthwein in seinem 1963 erschienenen Aufsatz mit dem Titel: »Kultpolemik oder Kultbescheid? Beobachtungen zum Thema ›Prophetie und Kult‹«. <sup>4</sup> Methodisch orientiert sich Würthwein stärker an der Formgeschichte als an der Literarkritik. Theologisch wendet er sich gegen ein Verständnis der Propheten als »sittliche Reformatoren«. Demgegenüber betont er, »daß die Propheten ... ein Geschehen ankündigen« und ihre »Aussagen über den Kult ... im Zusammenhang mit der prophetischen Ankündigung künftigen Geschehens verstanden werden müssen«. Das zeige sich exemplarisch in Jer 14,11f.: »Wenn dort ... alles, was an Fürbitte, Fasten, Gebet und Opfer dargebracht wird, von Jahwe abgewiesen wird, so steht das deutlich im Zusammenhang mit dem Unheilsgeschehen, das das Volk bereits getroffen hat (Dürre) und noch weiter treffen wird (Schwert, Hunger, Seuche V. 11). Würden die kultischen Handlungen angenommen, so würde damit das Unheilsgeschehen ein Ende haben« (145). Die Kultkritik der Propheten unterstreicht also vor allem die Unabwendbarkeit des von den Propheten ihren Adressaten angekündigten Unheils. Deshalb bezieht sie sich auch konkret auf diese Adressaten und ihre Gegenwart. Denn »es wird in diesen Worten nicht nur etwas mitgeteilt, sondern es wird, wie in jedem direkten Wort Jahwes, etwas Ereignis: die Abweisung von Opfer und Gebet, genauer: die Zurückweisung dessen, der in Opfer und Gebet Jahwe sucht. Es wird ein Schnitt vollzogen zwischen Gott und Mensch und nicht eine Lehre über Wert oder Unwert von Opfer und Gebet ausgesprochen« (149).

Das untermauert Würthwein mit formgeschichtlichen Überlegungen. Die »Gleichförmigkeit« der kultkritischen Aussagen bei den verschiedenen Propheten lässt sich seiner Meinung nach keinesfalls durch »literarische Abhängigkeit« erklären. »Dafür ist die Eigenständigkeit in den einzelnen Formulierungen doch zu groß, auch entspricht eine solche Annahme nicht unserem heutigen Bild vom prophetischen Wirken und von

4 WÜRTHWEIN, Kultpolemik (hierauf beziehen sich die Seitenzahlen im Folgenden). Vgl. auch WÜRTHWEIN, Kultkritik, NBL 2, 564f.

der Tradition prophetischer Worte. Vielmehr muss man an eine eigene Gattung denken, die den einzelnen Aussagen ihr Gepräge gibt« (151). Eine solche findet Würthwein im »Kultbescheid«, mit dem ein Kultbediensteter, näherhin ein Kultprophet, einem Kultteilnehmer mitteilt, ob sein Opfer oder sein Gebet von Gott angenommen wurde oder nicht. Würthwein nennt zwar kein Beispiel für einen solchen Kultbescheid, führt aber eine ganze Reihe von Texten an, aus denen sich ein solcher erschließen lasse (152ff.). Fraglich bleibt seiner Meinung nach nur, »ob es sich bei den zur Erörterung stehenden Worten [scil. den kultkritischen Passagen in den Prophetenbüchern] um echte Kultbescheide oder Nachahmungen bzw. literarische Einkleidungen handelt« (158). Jedenfalls aber haben die Propheten, wenn sie in der Form eines Kultbescheids sprachen, »in gewissen Fällen und unter bestimmten Bedingungen verkündet, daß Jahwe Opfer und Gebet nicht annimmt. Es führt ... völlig in die Irre, wenn man daraus auf eine grundsätzliche und allgemeine Ablehnung von Opfer und Gebet schließt« (155). Zwar »[fällt] für die Schriftpropheten über das Gottesverhältnis und damit die Frage Heil oder Unheil die Entscheidung nicht im Kult [...] - dort wird sie nur ausgesprochen -, sondern im Gehorsam des Lebens gegenüber den Forderungen des Bundes. Und insofern liegt natürlich in ihrer Stellungnahme eine Abwertung des Kultes. Das Gottesverhältnis kann unter Umständen so gestört sein, daß auch alle kultischen Ausdrucksformen der Bußgesinnung, selbst die Fürbitte der mächtigsten Gottesmänner (Jer 15,1ff.), nichts mehr vermögen. Dennoch handelt es sich in unseren Texten nicht um grundsätzliche Ablehnungen kultischer Handlungen, sondern um eine in kultische Formen gekleidete Absage an bestimmte Menschen ... mit dieser Vorordnung des Gehorsams vor den Kult stehen die Propheten nicht allein und befinden sich schon gar nicht in absolutem Gegensatz zum Priestertum und Kultprophetentum, wie diese z. B. im Psalter sichtbar werden. Ps. 15 und 24 zeigen, wie sehr man denen, die den Tempelbezirk betreten und am Kult teilnehmen wollten, den Gehorsam gegen Jahwes Willen im religiösen, wirtschaftlichen und sozialen Leben einschärfte.« Und »die Unschuldsbeteuerungen, die in den Klageliedern den Betern ... in den Mund gelegt werden und die wir auf die Kultpropheten zurückführen dürfen,« zeigen »das Wissen darum, daß nur der, der צדיק ist, einen Heilsspruch erwarten darf« (159).

Würthweins Rekonstruktion der (mündlichen) Gattung »Kultbescheid« (an einen einzelnen Kultteilnehmer) ist in hohem Grade hypothetisch. Dass sich aus der Rezeption dieser Gattung in der prophetischen Unheilsverkündigung gegen das gesamte Volk und dann nochmals im literarischen Kontext der Prophetenbücher (und ihrer verschiedenen Wachstumsstadien) Sinnveränderungen ergeben könnten, wird kaum

bedacht. Trotzdem hat Würthweins Deutung der prophetischen Kultkritik zumindest in der deutschsprachigen Forschung »viel Zustimmung erfahren«<sup>5</sup>, wohl nicht zuletzt deshalb, weil sie dem gängigen »Bild vom prophetischen Wirken und von der Tradition prophetischer Worte« (151) entsprach.<sup>6</sup>

3. Welche Veränderungen dieses Bild inzwischen erfahren hat, zeigt der 1998 erschienene Beitrag von Reinhard G. Kratz: »Die Kultpolemik der Propheten im Rahmen der israelitischen Kultgeschichte«<sup>7</sup>. Das »prophetische Wirken« tritt hier gegenüber der »Tradition prophetischer Worte« in den Hintergrund, weil es nur aus dieser rekonstruiert werden kann

5 BOECKER, Überlegungen, 174. (Vgl. ALBERTZ, Religionsgeschichte, 268: »Die prophetische Polemik richtet sich nicht gegen die Opfer und nicht gegen die kultische Gottesverehrung als solche ..., sondern gegen einen Gottesdienst, dem kein ethisches Gott-Dienen im Alltag mehr entspricht.« Dazu ebd., Anm. 100: »So der heute breite Konsens.« Als Kronzeugen dieses Konsenses nennt Albertz Würthwein, als Kritiker BARSTAD, Religious Polemics. Vgl. jetzt auch MOENIKES, Rejection; dagegen wiederum ASHBY, Prophets). Boecker selbst interpretiert die prophetische Kultkritik als Konsequenz der »eigentlichen Botschaft der klassischen Propheten« (nach WOLFF, Botschaft), »daß Israel der Begegnung und Konfrontation mit seinem Gott entgegengeht, die eine Geschichtswende einleiten wird, die Israel in das Gericht führt. Die Propheten sind dabei von der Überzeugung durchdrungen, daß durch kultisches Handeln die gestörte Gottesbeziehung nicht mehr repariert werden kann. Ein Kult, der das nicht mehr leistet, ist aber sinnlos, kann nur der schärfsten Ablehnung verfallen, wie sie von den Propheten dann ja auch so eindrücklich ausgesprochen worden ist. In dieser Situation kann eine Reflexion über Wert oder Unwert kultischer Betätigung an sich nicht im Blickfeld der Propheten liegen und hat es auch nicht getan« (BOECKER, Überlegungen, 174f.). Den traditions geschichtlichen Hintergrund der prophetischen Kultkritik sieht Boecker ähnlich wie Würthwein in der weisheitlichen Kultkritik: »Man kann gewiß nicht sagen, daß die prophetische Kultkritik einfach mit der weisheitlichen Kultkritik identisch ist oder sie fortsetzt, aber der gedankliche Ansatzpunkt könnte hier gesucht und gefunden werden« (ebd., 180). Dass die prophetische Kultkritik weisheitliche Einsichten zuspitzt, dabei aber auch deutlich über diese hinaus geht, betont auch SCHMIDT, Aspekte, 140ff.

6 KAISER, Kult, 416ff., stimmt Würthwein im Wesentlichen zu, gibt aber, im Anschluss an JEREMIAS, Kultprophetie, 158ff.; DERS., Amos, 77ff., zu bedenken, dass es sich bei den »einschlägigen Prophetenworte(n)« auch um »parodistische Nachahmungen« handeln könnte (ebd., 417). »Grundsätzlich wird man die einschlägigen Texte einzeln auf ihre genuin prophetische oder ihre literarische Herkunft und in beiden Fällen auf ihre Aussageabsicht hin zu untersuchen haben, um vorschnelle Generalisierungen zu vermeiden« (ebd., 418). Die Untersuchung von Am 5,21-27; Hos 6,6; Jes 1,10-17; Ps 50,7-15; Jes 66,1-4 und Mi 6,6-8 führt bei Kaiser im Ergebnis zu einer Bestätigung Würthweins: »Der Rückblick zeigt, daß die alttestamentliche Kultkritik Opfer und Feste nicht als solche verwarf, sondern sie in dem Fall für ungültig erklärte, daß zwischen der rituellen Observanz der Kultteilnehmer und ihrem sittlichen Gehorsam ein Widerspruch bestand« (ebd., 426).

7 KRATZ, Kultpolemik (hierauf beziehen sich die Seitenzahlen im Folgenden).

und eine solche Rekonstruktion heute nur noch sehr begrenzt möglich erscheint. Dementsprechend ist nun die Redaktionsgeschichte die vorzügliche Methode der Untersuchung prophetischer Texte, und nicht mehr die Literarkritik oder die Formgeschichte. Ähnlichkeiten zwischen Texten werden wenn möglich durch literarische Abhängigkeit erklärt. Funktion der Prophetenbücher ist nicht (nur) die Ankündigung zukünftiger Ereignisse oder Zustände, sondern (auch) die nachlaufende Deutung geschichtlicher Erfahrungen. Religionsgeschichtlich unterscheidet sich die Religion Israels und Judas zunächst nicht wesentlich von den Religionen ihrer altorientalischen Umgebung. Erst im Verlauf der theologischen Reflexion in exilischer und nachexilischer Zeit wird eine Jhwe-Religion konzipiert, die sich dezidiert von den Religionen der Umwelt absetzt. Die in diesem Zusammenhang entwickelte Polemik gegen fremde Götter und Kulte richtet sich teilweise gegen nunmehr negativ beurteilte Varianten der eigenen Religion in einem früheren Stadium.<sup>8</sup>

Die kultkritischen Passagen in den Prophetenbüchern sind nach Kratz in erster Linie zu verstehen als Reflexe der sukzessiven Zerstörung aller Kultinstallationen in Israel und Juda durch die Assyrer und die Babylonier am Ende des achten und am Anfang des sechsten Jahrhunderts v. Chr. »[D]ie prophetische Überlieferung des ausgehenden 8. und frühen 6. Jh. v. Chr. [reagiert] auf das Ende der beiden Staaten Israel und Juda. Sie machte aus der Not eine Tugend und erklärte die Zerschlagung des Staatskults zum Willen Jhwhs und den weiterhin praktizierten Opferkult zur Abgötterei« (103). Die Frage, ob »die prophetische Kultpolemik eine neue, allein vom Ethos bestimmte Religion oder nur eine ethische Reform der Kultreligion« beabsichtigte, und ob sie auf das »Wesen des Kults an sich« oder auf »konkrete[...] Mißstände[...] wie Übertreibung und Veräußerlichung oder Überfremdung des Jhwh-Kults« zielte, ist nach Kratz »schon im Ansatz falsch. Auch wenn die Propheten den israelitischen oder judäischen Kult im ganzen ablehnen, sagen sie doch nichts über den Kult an sich. Und auch wenn sie mit der Ablehnung natürlich nur den Kult ihrer Zeit meinen können und dabei auch nur an den Kult ihres eigenen Volkes denken (vgl. Mal 1,11), so lehnen sie doch den gesamten Kult des ganzen Volkes ab. Eine Religion der Moral ohne Kult ist für damalige Verhältnisse keine Religion. Aber auch von einer Reform des Kults wollen die Propheten (zunächst) nichts wissen. Und schließlich: Warum sind die Propheten eigentlich nicht schon früher zu der Einsicht gelangt, dass der Kult als solcher oder bestimmte Bräuche nicht zur Jhwh-Religion passen? Kurz: Die Propheten lehnen gelegentlich den israelitischen und judäischen Jhwh-Kult prinzipiell ab« (105).

8 Vgl. WEIPPERT, Synkretismus, auf den KRATZ, Kultpolemik, 101, verweist.



Hos 6,6 ist nach Kratz »der erste Versuch einer theologischen Antwort auf die Frage, warum Jhwh sein Volk und seinen Kult in Israel preisgegeben hat« (106). Die Aussage nimmt die weisheitliche Kultrelativierung (vgl. Spr 21,3; 1 Sam 15,22 u. a.) auf und »steigert« sie »zur Antithese« (ebd., Anm. 11). Jes 1,10–15 rezipiert Hos 6,6 und entwickelt daraus eine neue Deutung der ersten Kapitel des Jesajabuchs: Dessen Gerichtsansagen werden nun (neu) mit dem verkehrten Kult in Jerusalem begründet. »Verurteilt wird ... nicht der Kult an sich, sondern der durch das Gericht Jhwhs hinfällig gewordene und erst darum als verkehrt, hier besonders als übertrieben diffamierte Kult« (108). Die Mahnung zum »Recht tun« in Jes 1,16f. ist verschieden interpretierbar. Mögliche Intentionen sind »die Wiederaufnahme eines von Recht tun begleiteten Kults nach erfolgtem Gericht, die Abwendung bevorstehenden Gerichts oder die Rettung aus dem noch eintretenden Gericht durch Recht tun oder einen von Recht tun begleiteten Kult. Jedenfalls bahnt sich mit der Mahnung ein Ausweg an« (110). Am 5,21–27 (vgl. Am 4,4f.; 5,4–6) ist von Jes 1 abhängig und fordert das Praktizieren von Recht und Gerechtigkeit an Stelle des Kults. »Was aber geschieht, sollte die Mahnung wider Erwarten beherzigt werden, bleibt offen. Zu tief sitzt noch der Schock der Katastrophe von 722 v. Chr., die Gleiches für Juda erwarten ließ« (111). Mit Jes 1,18–20 als bedingter Verheißung für diejenigen, die sich »dem Gott, von dem das Prophetenbuch zeugt«, zuwenden, wird dieses »zur Richtschnur des Lebens ...«, dazu bestimmt, das Verhältnis von Gott und Volk, für das der Kult steht, auf einer neuen Basis wiederherzustellen« (111). In vergleichbarer Weise rezipieren die Paränesen in Jer 7,1ff.21ff. die vorexilische prophetische Kultpolemik, »nur daß an die Stelle der ›Tora Jhwhs‹ im Jesajabuch in Jeremia mehr und mehr das deuteronomisch-deuteronomistische Gesetz, in der Kultpolemik vorzugsweise das erste Gebot ..., tritt (vgl. die Zusammenfassung von Jer 7 in 26,3–6.13)« (112). Die Mahnungen, Jahwe zu suchen, in Am 5,4–6.14f. zeigen die Möglichkeit, »notfalls ohne den Kult auskomm[en]« zu können, »was die älteren Anklagen und Mahnungen und selbst Am 4,4f.; 5,5f. noch offenhalten« (113). In Mi 6,6–8 schließlich »hat sich die Gottesbeziehung vollkommen vom Kult emanzipiert«, was freilich nicht ausschließt, dass sie »mit dem wiederaufgenommenen Tempelkult leben«, ja »sogar zum Ausgangspunkt für eine vertiefte Begründung der Kultpraxis werden« kann (113).

Die Entwicklung von der Kultpolemik zu einer neuen Begründung des Kults zeigt sich nach Kratz z. B. in Jes 43,22–28: »Die mittlerweile zur Topik erstarrte prophetische Kultpolemik wird nachgerade in ihr Gegenteil verkehrt: Hätte Israel doch nur Jhwh angerufen und den Opferdienst für Jhwh versehen!« (113). In Mal 1,6–14 (vgl. 2,13) dient dann »die Topik der Kultpolemik dazu, die Reinheit des Opferkults und mit ihr die gestörte

Beziehung zwischen Jhwh und Volk wiederherzustellen (3,6–12)« (113f.). Außerhalb der prophetischen Tradition wirkt die Kultkritik der Propheten nach in den »Wandlungen in der Opferpraxis und vor allem in der Opfertheorie« der großen theologischen Konzeptionen aus der exilischen und nachexilischen Zeit: der Kultzentralisation in der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition, der Interpretation des Opferkults als Sühnemittel in der priester(schrift)lichen Tradition und der Betonung von Brandopfern und Tempelmusik im chronistischen Geschichtswerk (114). Auch die »Spiritualisierung« des Kults in den Psalmen (Ps 40; 50; 51 u. a.), bei Jesus Sirach (34,21ff.) und bei Philo von Alexandria »versteht sich« nach Kratz »nicht als Gegensatz, sondern als individuelle, auf den praktischen Lebensvollzug bezogene Ergänzung zum Opferkult« (115). Die Krise des Jerusalemer Tempelkults in den Jahren 169–164 v. Chr. zeigte, »daß es zum Kult keine dauerhafte Alternative gab«. Dementsprechend ist die Kritik am aktuellen Tempelkult in Qumran und in der Apokalyptik verbunden mit der Erwartung eines erneuerten Kultes in der Endzeit. In der Mischna »überlebt« der Opferkult die Zerstörung des Jerusalemer Tempels »in der Theorie«, während es im Neuen Testament »zum erklärten Ende des Opfers in der Person Jesus Christus [kommt], der in einem letzter Hohepriester und letztes Sühneopfer ist und damit den Willen Gottes an die Stelle des Opferkults setzt« (Hebr 9,12; 10,1ff.). »Mit dem, was das Opfer seinem Wesen nach ausmacht und leistet, lebt es« nach Kratz' Meinung aber »auch in dieser Form weiter« (116).

Es ist das Verdienst des Beitrags von Kratz, dass er gegenüber den im Gefolge Würthweins oft überbetonten Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen kultkritischen Texten in den alttestamentlichen Prophetenbüchern auf deren Eigenarten und Unterschiede aufmerksam macht und ihre traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen und Konsequenzen in die Betrachtung mit einbezieht. Allerdings wird die Komplexität der Textbefunde bei Kratz sogleich wieder reduziert, indem die Texte eingezeichnet werden in ein Gesamtbild der Entwicklung der prophetischen Kultpolemik von der (nachlaufenden) Rationalisierung des Verlusts der Kultmöglichkeiten in der Ablehnung des Kults durch Jahwe zur (nachlaufenden) Verarbeitung der Restauration des Jerusalemer Tempels in der Formulierung von Bedingungen eines akzeptablen Jahwe-Kults. Wenig überzeugend erscheint auch Kratz' Zurückweisung der Frage, ob die prophetische Kultkritik »prinzipiell oder okkasionell gemeint sei« als »schon im Ansatz falsch« (104f.). Wenn ein Gott ein Opfer oder ein Gebet ablehnt, weil ihm der oder die Opfernde(n) oder Betende(n) nicht gefallen, ist das etwas anderes, als wenn er diese Ablehnung damit begründet, dass er an Opfern oder Gebeten grundsätzlich kein Interesse hat. Im ersten Fall handelt es sich um eine »okkasionelle« Ablehnung, im zweiten um eine

»prinzipielle«. Im ersten Fall zielt die Kritik auf »konkrete Mißstände«, im zweiten auf »das Wesen des Kultes« (oder gar sein »Wesen an sich«, vgl. 104). Warum man solche Unterschiede exegetisch ignorieren und die Texte nicht einmal in dieser Hinsicht befragen dürfen soll, ist unverständlich.

## II

Wenn Hos 6,6 feststellt, Jahwe habe Gefallen (חפץ) an Liebe (חסד) und Gotteserkenntnis (דעת אלהים) und nicht (ולא // מן)<sup>9</sup> an Schlachtopfern und Brandopfern, wird damit nicht nur der Wert solcher Opfer relativiert (wie z. B. in Spr 21,3; 1 Sam 15,22; Ps 69,31f.), vielmehr wird festgestellt, dass Jahwe solche Opfer nicht gefallen.<sup>10</sup> Ebenso lehnt Mi 6,6–8 das Angebot von Tier- und Menschenopfern ab. Jahwe erwartet (דרש) vom Menschen nichts als (... מה כי אם / »was ... außer ...«)<sup>11</sup> die Verwirklichung des Rechts (משפט), die Wertschätzung der Liebe (חסד) und einen Lebenswandel in Demut vor Gott.<sup>12</sup> Noch schärfer formuliert Am 4,4f. die grundsätzliche Ablehnung des Opferkults in Gestalt einer ironischen Aufforderung an die Israeliten, (die Heiligtümer von) Beth-El und Gilgal aufzusuchen und zu sündigen, Schlachtopfer, Zehnte, Rauchopfer und freiwillige Gaben darzubringen. Die Sünde oder Auflehnung gegen Jahwe (פשע) besteht hier kaum in Handlungen neben dem Opferkult, vielmehr wird der Opferkult selbst als Sünde bzw. Auflehnung gegen Jahwe qualifiziert. Die Israeliten lieben ihn (אהב), Jahwe nicht. Ohne Ironie sagt Am 5,4–6 dasselbe: Die Israeliten sollen Jahwe aufsuchen (דרש) und nicht ihre Kultstätten (Beth-El, Gilgal und Beerscheba), an denen Jahwe offenbar nicht zu finden ist. Dabei scheint es – jedenfalls ursprünglich – nicht darum gegangen zu sein, dass Jahwe speziell in den genannten Heiligtümern nicht präsent ist, andernorts (sprich: in Jerusalem, vgl. Am 1,2) hingegen schon. Vielmehr wird hier das Konzept des Heiligtums als Ort besonderer Gottesnähe als solches verworfen. Die Alternative dazu formuliert Am 5,14f.: Wenn die Israeliten das Gute suchen, das Böse hassen und im

9 Die Präposition מן könnte prinzipiell auch komparativ (»mehr als«) verstanden werden. Als Parallelausdruck zu ולא ist sie hier aber viel eher im Sinne von »ohne« zu interpretieren (»Gotteserkenntnis ohne [bzw. statt/und nicht] Brandopfer«), vgl. HALAT 566.

10 Vgl. COLLINS, Introduction, 302: »Hosea is not interested in reforming the sacrificial cult, any more than Amos was. Sacrifices are not what the Lord wants, and those who offer them are misled into thinking they have fulfilled their obligations when they have not.«

11 Vgl. HALAT 449.

12 Vgl. COLLINS, Introduction, 323.

Tor, am Ort der Rechtsprechung, das Recht durchsetzen, dann wird Jahwe bei ihnen sein. Die Nähe Gottes ist also nicht im Kult zu erfahren, sondern im Streben nach dem Guten und nach dem Recht im individuellen und im sozialen Leben.<sup>13</sup> Diese Gedanken sind in ihrer Radikalität im Rahmen des Alten Orients ungewöhnlich,<sup>14</sup> die Texte lassen sich aber kaum anders als in diesem Sinne verstehen.

Weniger eindeutig ist die Reichweite der Kultkritik in Am 5,21–25. Abgelehnt werden hier Israels Feste und Feiern, Brandopfer, Gaben und Heilsopfer, Lieder und Gesänge, wie die Suffixe der 2. Pers. m. pl. bzw. sg. unterstreichen (V. 21–23). Das kann in dem Sinn verstanden werden, dass Jahwe an sich nichts gegen diese Elemente des Kults einzuwenden hat, wohl aber etwas gegen die angesprochenen Israeliten, die ihn auf diese Weise kultisch verehren.<sup>15</sup> V. 24 könnte dann darauf hindeuten, dass sich die Israeliten außerhalb ihrer kultischen Feiern zu wenig für Recht und Gerechtigkeit (משפט וצדקה) einsetzen. Die Kritik würde sich dann »gegen einen Gottesdienst« richten, »dem kein ethisches Gott-Dienen im Alltag ... entspricht«.<sup>16</sup> Allerdings lässt der Text nicht einmal andeutungsweise erkennen, dass Jahwe Israels Feste, Opfer und Gesänge gefallen würden, wenn das Volk sich mehr um Recht und Gerechtigkeit im Alltag bemühen würde. Im Gegenteil, der abschließende V. 25 macht mit dem Hinweis auf die opferlose Zeit der Wüstenwanderung Israels nach dem Auszug aus Ägypten deutlich, dass zumindest der Opferkult (Schlachtopfer und Gaben) für Jahwe wie für Israel verzichtbar ist.<sup>17</sup> Von daher kann die betonte Ablehnung der Feste, Opfer und Feiern Israels (»eure« / »deine«) auch als Hinweis darauf verstanden werden, dass dieser Kult die Wünsche Israels befriedigt, nicht aber die Jahwes. V. 24 würde dann ebenso wie die oben besprochenen Abschnitte aus Hos 6, Mi 6 und Am 5 im Einsatz für Ethik und Recht eine Alternative zur kultischen Jahwe-Verehrung sehen.

Auch Jes 1,10–20 kann zunächst so gelesen werden, dass in der Zurückweisung der Opfer, Feste und Gebete Israels in V. 10–15 das Volk und sein

13 Vgl. COLLINS, Introduction, 293: »Amos is radical in his rejection. The service of God is about justice. It is not about offerings at all.«

14 Vgl. BLENKINSOPP, Geschichte, 85: »Es ist einfach undenkbar, daß Amos im Israel des 8. Jahrhunderts v. Chr. den Gottesdienst an sich zugunsten einer rein spirituellen und ethischen Religion verworfen hätte.« Vgl. auch KRATZ, Kultpolemik, 105; COLLINS, Introduction, 292.

15 Dass das Problem in der Art oder Qualität der Feste, Opfer oder Lieder liegen könnte, legt der Text nicht nahe.

16 ALBERTZ, Religionsgeschichte, 268.

17 Vgl. COLLINS, Introduction, 293: Amos »does not say that sacrifice would be acceptable if the people practiced justice«. Am 5,25 »implies that people could serve God satisfactorily without sacrifices and offerings«.

Verhalten kritisiert werden und nicht die genannten Kultpraktiken.<sup>18</sup> Dafür sprechen die Gleichsetzung der Angesprochenen mit den Bürgern von Sodom und Gomorra in V. 10, die Ablehnung *ihrer* Opfer, Feste und Gebete in V. 11–15 und der Hinweis auf ihre blutigen Hände in V. 15 (vgl. Jes 59,2f.).<sup>19</sup> Das Blut an ihren Händen kann allerdings auch von ihren Opfern stammen, mit denen Jahwe nach V. 11 nichts anzufangen weiß, die er satt hat und die ihm nicht gefallen. Jahwe hat nicht von den Israeliten verlangt, dass sie in den Tempel kommen, um sein Angesicht zu schauen, und dabei in seinen Vorhöfen herumtrampeln (V. 12), ihre Opfergaben sind sinnlos (שוא) und abscheulich (תועבה), Jahwe erträgt ihre Feste nicht (V. 13), sie sind ihm lästig (V. 14). Diese Formulierungen deuten darauf hin, dass Jahwe nicht nur die Israeliten ablehnt, sondern auch die Art und Weise, wie sie ihn kultisch verehren.<sup>20</sup> Von daher zielt der Aufruf an die Israeliten in V. 16f., sich von ihrem üblen Tun abzuwenden, Gutes zu tun und für das Recht einzutreten, nicht unbedingt (nur) auf eine Änderung ihrer alltäglichen Lebenspraxis außerhalb der kultischen Vollzüge, sondern (auch) auf eine Einstellung dieser Praktiken, die aus der Sicht Jahwes ein übles Tun darstellen. Für die Sühnung von Sünden ist der Kult nach V. 18 jedenfalls nicht vonnöten, ja sogar kontraproduktiv, da er mit seinen blutigen Opfern sicher nicht dazu beitragen kann, dass »rote Sünden weiß werden«. Stattdessen sollen die Israeliten auf Jahwe hören (V. 19f.), dann können sie die besten Erträge des Landes selbst verzehren (und müssen sie nicht mehr Jahwe als Opfer darbringen). Auch in Jes 1 deutet also die Formulierung des Textes darauf hin, dass hier nicht nur die angesprochenen Israeliten für ihr Verhalten außerhalb des Kults kritisiert werden sollen, sondern auch die von ihnen praktizierten kultischen Vollzüge als solche von Jahwe abgelehnt werden.

Jes 66,1 stellt die weltüberragende Größe Jahwes dem begrenzten Raum eines Tempels gegenüber und führt damit ein Verständnis des Tempels als Wohnung der Gottheit *ad absurdum*. Da Jahwe die ganze Welt gehört (V. 2), kann und muss man ihm keine Opfergaben darbringen (V. 3f.), stattdessen sollte man sein Wort respektieren und auf ihn hören (V. 2.4). Die Formulierung von V. 3a lässt grundsätzlich zwei Deutungen zu: (1) Es handelt sich um eine Beschreibung von Menschen, die sowohl »legitime« als auch »illegitime« Kulthandlungen ausführen (vgl. die Einheitsübersetzung [1980]: »Man opfert Rinder – und erschlägt

18 Das gilt für die LXX-Fassung noch stärker als für den MT, vgl. V. 12.14.

19 Dagegen scheint die Wendung וְאֵין וְעִצְרָה in V. 13 nicht darauf abzielen, dass die Israeliten neben ihren Festen im Alltag Unrecht tun, sondern in dem Sinn zu verstehen zu sein, dass die Feste selbst falsch und unheilvoll sind, vgl. HALAT 22.247 (wenn nicht nach LXX statt וְאֵין וְעִצְרָה, »Fasten« zu lesen ist).

20 Vgl. COLLINS, Introduction, 317: »Like Amos, Isaiah appears to reject the cult absolutely«.

Menschen«). (2) Scheinbar »legitime« und »illegitime« Kulthandlungen werden einander gleichgesetzt (vgl. die Elberfelder Bibel [1992]: »Wer ein Rind schlachtet, ist [wie] einer, der einen Menschen erschlägt ...«). Beide Deutungen schließen sich nicht gegenseitig aus. V. 3b scheint mit dem Vorwurf des »Götzen«-Dienstes auf Praktikanten nicht-jahwistischer Kulte zu zielen, was zum ersten Verständnis von V. 3a passt. Der Vorwurf an die Israeliten, ihre eigenen Wege gewählt zu haben (bzw. ihre Wege selbst gewählt zu haben), kann sich aber ebenso gut auch gegen Menschen richten, die Jahwe Opfer darbringen, ohne dass er es von ihnen verlangt hätte. Nach V. 2a muss auch ein Opferkult für Jahwe problematisch erscheinen. V. 2b und V. 4a bescheinigt den Opfernden, dass sie nicht auf Jahwe hören bzw. stellt die auf ihn Hörenden den Opfernden gegenüber (vgl. Jes 1,19; Jer 7,22f.). Und der Vorwurf von V. 4b, die Israeliten hätten getan, was in Jahwes Augen übel ist (הָרַע בְּעֵינַי) und woran er keinen Gefallen hat (לֹא חָפְצָתִי), kann im Lichte von Jes 1,11.16 auch auf Menschen bezogen werden, die Jahwe Opfer darbringen. So lässt sich auch Jes 66,1–4 ebenso wie Jes 1,10–20 als Kritik an einer kultischen Verehrung Jahwes verstehen, die mit seiner Präsenz im Tempel rechnet und ihm Opfer darbringt.<sup>21</sup>

Die diskutierten Texte belegen exemplarisch<sup>22</sup> eine Strömung kultkritischen Denkens innerhalb der prophetischen Tradition des Alten Testaments. Sie durchzieht diese Tradition von ihren Anfängen bei Hosea und Amos bis zu ihren späten textproduktiven Phasen in Jes 66<sup>23</sup> und steht zu anderen prophetischen Haltungen zum Kult, wie sie etwa in Ez 40ff.,

21 Vgl. COLLINS, Introduction, 391f.; KOCH, Profeten II, 159: »Bei der Auseinandersetzung über das Tempelbauprojekt entfernt sich der späte Tritojesaja (anders noch 56,7) wie kein anderer Profet von den Grundlagen der israelitischen Kultreligion. Der Gott, den er in sich reden hört, verabscheut Blut und Weihrauch. Was sich an Tempeln abspielt, ist ein Verbrechen am tierischen (und pflanzlichen) Leben.«

22 Prinzipiell kultkritisch ist z. B. auch Jer 7,21–31: Ebenso wenig wie die Darbringung von Kinderopfern (V. 31, anders Ez 20,26, vgl. Ex 13,2; 22,28f.; Gen 22) hat Jahwe die Darbringung von Brand- und Schlachtopfern angeordnet (V. 21f.). Doch die Israeliten haben nicht auf Jahwe gehört und sich von ihm abgewandt (V. 23f.). Der Opferkult für Jahwe ist also ein eigenmächtiges menschliches Unternehmen gegen den erklärten Willen Jahwes und insofern Abwendung von Jahwe. Vgl. auch die völlig »profane« Reinterpretation bzw. Neudefinition des »Fastens« in Jes 58,5–7. Nach Sach 7,5f. dient das Fasten der Israeliten nur diesen selbst und nicht Jahwe, ist also »Selbst-Befriedigung« und kein »Gottes-Dienst«. Statt zu fasten, sollten sich die Israeliten nach V. 9f. lieber für das Recht und den Schutz der sozial Schwachen engagieren. Zeigt Sach 7 so in Bezug auf das Fasten eine prinzipielle Kultkritik, entwickelt Kap. 8 demgegenüber ein kritisch geläutertes Kultverständnis: Die ethischen Forderungen in 8,16f.19b formulieren nicht wie in Kap. 7 eine Alternative zu kultischen Vollzügen, sondern sind mit diesen verbunden (8,9ff.: Tempelbau, 8,19a: Feste statt Fasten).



Hag oder Mal dokumentiert sind, im Widerspruch. Spuren einer solchen prinzipiell kultkritischen Haltung finden sich außerhalb der prophetischen Tradition auch in den Psalmen (vgl. Ps 40,7; 50,8–13; 51,18)<sup>24</sup> und bei Kohelet: Koh 9,2 zeigt, dass es zur Zeit der Abfassung dieser Schrift (am Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr.) Menschen gab, die nicht opferten und keinen Eid schworen. Nach Koh 4,17 stifteten (nur) die Toren Schlachtopfer und merken nicht, dass sie damit etwas Schlechtes tun. Statt zum Opfern sollte man den Tempel besuchen, »um zu hören«. Und Koh 5,1–6 fordert – aus Respekt vor Gott! – zur Zurückhaltung gegenüber Gebeten und Gelübden (und anderem kultisch-religiösen »Unsinn« [הבל]) auf.

### III

Die Gründe für die Ablehnung bestimmter Formen oder Elemente einer kultischen Jahwe-Verehrung werden in den Texten zum Teil deutlich benannt, zum Teil aber auch nur angedeutet. Am deutlichsten ausgedrückt wird die Ablehnung bestimmter Aspekte des Kults durch Jahwe selbst, mit der Begründung, dass diese ihm nicht angemessen seien: Jahwe braucht keine Opfer (vgl. Jes 66,2; 43,23f.; Am 5,24) und er will keine Opfer (vgl. Am 5,22; Jes 1,11; Jer 7,22f.31).<sup>25</sup> Jahwe bindet seine Präsenz nicht an Kultstätten, sondern bleibt unverfügbar (vgl. Am 5,4f.; Jer 7,4).<sup>26</sup> Er

23 Letzteres gilt jedenfalls, wenn man zumindest in den Grundzügen der Rekonstruktion von STECK, *Abschluß*, folgt, nach der Jes 66 im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts v. Chr. entstanden ist und die produktive Fortschreibung der Prophetenbücher am Anfang des zweiten Jahrhunderts zum Abschluss kam (vgl. die Übersicht ebd., 196ff.). Steck vermutet, dass sich Jes 64,1–4 gegen »– nur erschließbare – Baumaßnahmen am Tempel anlässlich von Zerstörungen bei der Einnahme Jerusalems 302/1 v. Chr.« wendet (ebd., 97). Diese könnten den Verfassern angesichts der Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes 65,17) als unsinnig und überflüssig erschienen sein, vgl. KRAITZ, *Propheten*, 101.

24 In Ps 50 und 51 wird der Kultkritik jetzt die Spitze abgebrochen durch die ganz offensichtlich sekundären Zusätze in 50,14f. und 51,20f., vgl. SEYBOLD, *Psalmen*, 207f.214. Ps 69,31f. entspricht der traditionell weisheitlichen Relativierung des Kults (vgl. KRAITZ, *Kultpolemik*, 106, Anm. 11; ERNST, *Kultkritik*).

25 Der Ergänzer von Ps 50,14f. versucht dem Rechnung zu tragen, indem er zwischen göttlicher Forderung und menschlichem Bedürfnis unterscheidet: Gott fordert vom Menschen keine Opfer (V. 8–12), aber Menschen können Gott durchaus aus eigenem Antrieb Opfer darbringen, wenn sie ihm danken oder ein Gelübde erfüllen wollen (V. 14f.). Wenn aber Gott, wie etwa Jes 1,11 sagt, kein Gefallen an Opfern hat, kann man fragen, ob es wirklich adäquat ist, seine Dankbarkeit ihm gegenüber mit etwas zum Ausdruck zu bringen, das ihm nicht gefällt.

wohnt in keinem Haus, weil er in seiner Größe den gesamten Kosmos überragt (Jes 66,2).<sup>27</sup>

Der Kult entspricht also nicht dem Wunsch und Willen Jahwes, sondern entspringt dem Willen der Menschen und erfüllt menschliche Wünsche. Die kritisierten Kultpraktiken beruhen auf menschlichen Geboten (Jes 29,13f.) und menschlichen Präferenzen (Am 4,5; Jes 66,3). Die Menschen vollziehen sie für sich und nicht für Gott (Jes 43,23f.; Sach 7,5f.). Der Kult findet an angenehmen Orten statt (Hos 4,13) und gibt den Teilnehmern die Gelegenheit, Fleisch zu essen (Hos 8,13; Jer 7,21). Er vermittelt ihnen das Gefühl der Geborgenheit und Sicherheit (Jer 7,10) und die Hoffnung auf Wohlergehen und Heil (Jer 14,11ff.). Dabei handelt es sich jedoch um trügerische Illusionen. Sie suggerieren, dass Jahwe so wie ein König oder ein Statthalter in seinem Palast residiert, Bittsteller empfängt und sich durch Geschenke für erwiesene Wohltaten danken oder zu erhofften Wohltaten bewegen lässt (vgl. Mal 1,8). Doch dieses (im Alten Testament wie im Alten Orient weit verbreitete) Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch ist nach Ansicht der Verfasser und Tradenten der kultkritischen Passagen in den Prophetenbüchern unangemessen. Das bringt die Gegenüberstellung von Opfern und Hören (vgl. Jes 1,19; 66,2,4; Jer 7,22f.) zum Ausdruck: Während der Opfernde (wie auch der Betende oder ein Fest Arrangierende) mit der Gottheit in eine Interaktion zu treten und ihr Gehör zu finden versucht, verhält sich der Hörende rein rezeptiv.

Diese Rezeptivität ist allerdings keine Passivität, sondern setzt menschliche Aktivität frei, gerade weil sie den Menschen aus der Bindung an illusionäre Interaktionen befreit. Statt die Gottheit kultisch zu verehren und von ihr dann Sicherheit und Wohlergehen zu erwarten, sollten die Menschen ihre Energien direkt in die Herstellung und Aufrechterhaltung geistlicher und gerechter Verhältnisse investieren. In diesem Sinne fordern die Propheten (bzw. ihre Tradenten) den Einsatz für Recht und Gerechtigkeit, Liebe und soziale Fürsorge (vgl. Am 5,24; Hos 6,6; Mi 6,8; Jes 1,17; 58,6f.; Sach 7,9f.). Wenn dieser Einsatz die kultische Jahwe-Verehrung nicht nur begleiten, sondern ersetzen soll, muss dahinter die Überzeugung stehen, dass dieser Kult Recht, Gerechtigkeit und Liebe nicht nur nicht fördert, sondern vielmehr behindert, wenn nicht gar zerstört. Das ist etwa im Blick darauf nachvollziehbar, dass die Aufrechterhaltung des Kultbetriebs Ressourcen verbraucht, die für soziale Zwecke

26 Demgegenüber versucht z. B. das Ezechielbuch, die Präsenz Gottes im Heiligtum mit seiner Unverfügbarkeit zusammenzudenken, indem es mit der Möglichkeit rechnet, dass Jahwe sein Heiligtum verlassen kann (vgl. Ez 9f.; 43). Vgl. auch Jes 6 und dazu HARTENSTEIN, *Unzugänglichkeit*.

27 Das sehen auch 1 Kön 8,27ff. und 2 Chr 2,5 so, gestehen dem Tempel aber dennoch eine Funktion als Stätte des Gebets bzw. der Opferdarbringung zu.

nicht mehr zur Verfügung stehen<sup>28</sup> (vgl. die Betonung der Menge bzw. des Werts der Opfergaben in Jes 1,11; Jer 6,20, die Parallelen zwischen der Darstellung des Kults in Am 2,8; 5,21ff. und der Darstellung der luxuriösen Feste der Reichen in Samaria in Am 6,4ff. und den Hinweis auf die finanziellen Interessen der Kultbediensteten in Hos 4,8; Mi 3,11) oder sogar schon aus unrechten oder zumindest anrüchigen Quellen stammen (vgl. Am 2,8; Mi 1,7).<sup>29</sup> Vielleicht noch problematischer ist aber, dass der Kult die Möglichkeit suggeriert, eine intakte Gottesbeziehung zu pflegen, ohne sich um soziale Missstände kümmern zu müssen (vgl. Jer 7,1ff.; Jes 58), und sich von Schuld zu befreien, ohne dass dies Konsequenzen im Verhalten gegenüber den Mitmenschen haben müsste (vgl. Hos 8,11; Mi 6,7; Jes 43,24).<sup>30</sup> In diesem Zusammenhang ist auch die Kritik an der Äußerlichkeit von Kulthandlungen zu nennen, der die innere Einstellung nicht entspricht (Jes 29,13f.).<sup>31</sup> Nach Hos 4,11f. korrumpiert der Kult schlicht das Denken und die Orientierungsfähigkeit der Menschen.

Ein weiterer möglicher Grund für die Kritik an bestimmten Formen und Elementen des Jahwe-Kults ist deren Ähnlichkeit mit Formen und Elementen des Kults anderer Gottheiten (vgl. Jes 66,3 und die Verbindung zwischen Kritik am Jahwe-Kult und am Kult anderer Gottheiten in Jer 7). Unterscheidet sich die Verehrung Jahwes von der anderer Götter nur durch ihren Adressaten? Oder ist Jahwe auch auf andere Art und Weise zu verehren als andere Götter (vgl. Dtn 12,29ff.; 1 Kön 18)?

#### IV

Als Alternative zu einer kultischen Jahwe-Verehrung an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten, mit Opfern, Gebeten und Gesängen, nennen die Texte zum einen das Hören auf Jahwe, zum anderen ein an Liebe, Gerechtigkeit und Recht orientiertes soziales Handeln. Dahinter steht die Einsicht, dass einerseits ein heilvolles Leben vom Menschen nicht anders zu erreichen ist als durch die aktive Pflege gedeihlicher Lebensbedingungen in seinem sozialen (und natürlichen) Umfeld, dass aber andererseits nicht nur das Gelingen solcher Bemühungen, sondern auch schon das ihnen zugrunde liegende Orientierungswissen und die sie in Gang setzende und in Gang haltende Motivation dem Menschen nicht einfach zur

28 Vgl. BLENKINSOPP, Geschichte, 85. Das Deuteronomium steuert dem entgegen, indem es dazu aufruft, die Mittellosen und Bedürftigen an den Opferfeiern teilnehmen zu lassen, vgl. Dtn 16,11.14 u. ö.

29 Vgl. dagegen Dtn 23,19.

30 Vgl. demgegenüber Lev 5,20ff., wo neben dem Schuldopfer eine Rückerstattung von unrecht angeeigneten Gütern gefordert wird.

31 Vgl. demgegenüber Jo 2,12f.

Verfügung stehen. Deshalb ist auf der einen Seite ein Ersatz (bzw. eine Umgehung oder Abkürzung) sozialen Handelns durch kultisches Handeln nicht möglich, während der Mensch auf der anderen Seite auf das motivierende und orientierende Wort Gottes und dessen unterstützendes (oder auch korrigierendes) Handeln angewiesen bleibt. Beide Einsichten sind spannungsvoll miteinander verbunden; ihre Konsequenzen werden in den prophetischen Texten nur ansatzweise bedacht und entfaltet.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht kann man fragen, ob es sich bei der Kultkritik der Propheten (in der hier entwickelten Deutung) um eine grundsätzliche Kultkritik handelt oder nur um eine Kritik an bestimmten Formen des Kults. Versteht man unter Kult »religiöse Handlungen aller Art«<sup>32</sup>, kann man das von den Propheten geforderte »Hören« auf Gott (das sich ja in irgendwelchen institutionalisierten Handlungszusammenhängen abspielen muss) ebenso wie das soziale Handeln, zu dem sie aufrufen (und das eben dadurch zu einem religiösen Handeln wird), als die Grundelemente eines Jahwe-»Kults« interpretieren, der der prophetischen Kultkritik standhalten würde. Versteht man Religion als ein System oder Konstrukt, das intellektuell-kognitive, ethisch-soziale, kultisch-rituelle, institutionelle, ästhetische und psychische Dimensionen aufweist,<sup>33</sup> lässt sich die prophetische Kultkritik auch als Plädoyer für eine Religion interpretieren, in der die kultisch-rituelle Dimension auf ein Minimum zurückgedrängt, wenn nicht ganz eliminiert wird. Hält man allerdings die kultisch-rituelle Dimension für ein zentrales und unverzichtbares Charakteristikum von Religion (*religio, id est cultus deorum*)<sup>34</sup>, kann man die Kultkritik der Propheten auch als Religionskritik betrachten.<sup>35</sup>

Wie immer man die »Kultkritik« der Propheten religionswissenschaftlich einordnen will, ihre sachliche Pointe liegt m. E. darin, dass sie die Ausbildung und Aufrechterhaltung eines auf die Interaktion zwischen Mensch und Gott spezialisierten Teilbereichs der Gesellschaft kritisch in Frage stellt. Stattdessen interagiert Gott mit dem Menschen nach Meinung der Propheten (bzw. ihrer Tradenten) in der gesamten Lebenswirklichkeit. Wenn sich überhaupt Bereiche besonders dichter Kommunikation zwischen Gott und Mensch abgrenzen lassen, sind diese geprägt vom

32 LANG, Kult/Ritual, Metzler Lexikon Religion 2, 267; vgl. DERS., Kult, HRWG 3, 474–488.

33 Vgl. AUFFARTH/MOHR, Religion, Metzler Lexikon Religion 3, 164f.

34 FEIL, Religio, 48 (nach Cicero, Wesen, 2,9 bzw. 3,5), zitiert nach AUFFARTH/MOHR, Religion, Metzler Lexikon Religion 3, 161.

35 Vgl. ZINSER, Religionskritik, HRWG 1, 312: »Religionskritische Ausführungen ziehen sich in einem solchen Maße durch das ganze Alte Testament, dass die Religionskritik ein zentrales Element des Jahweglaubens selbst ist ...« (mit Zitat von BREIT, Überlegungen, 16).

»Hören« auf Gott,<sup>36</sup> das den Menschen an die Grenzen, aber auch an die Möglichkeiten seines Erkennens und Handelns erinnert und ihn ermahnt und ermutigt, sich den Herausforderungen des Lebens in allen Bereichen zu stellen. Trifft diese Deutung der prophetischen Kultkritik zu, können z. B. das paulinische Christentum, der Protestantismus (insbesondere in seiner reformierten Variante), die europäische Aufklärung oder der sog. Kulturprotestantismus durchaus mit einem gewissen Recht als ihre Nachfolger betrachtet werden, auch wenn sie jeweils nur bestimmte Aspekte dieser Tradition aufgegriffen haben.<sup>37</sup>

#### ZITIERT E L I T E R A T U R

- ALBERTZ, R.: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1, GAT 8/1, Göttingen 1992.
- ASHBY, G. W.: The Prophets versus Sacrifice? With special reference to the twelve, OTE 16, 2003, 561–572.
- AUFFARTH, C.; MOHR, H.: Religion, Metzler Lexikon Religion 3, 2005, 160–172.
- BARSTAD, H. M.: The Religious Polemics of Amos, VT.S 34, Leiden 1984.
- BLENKINSOPP, J.: Geschichte der Prophetie in Israel, Stuttgart 1998.
- BOECKER, H. J.: Überlegungen zur Kultpolemik der vorexilischen Propheten, in: JEREMIAS, J.; PERLITT, L. (Hg.): Die Botschaft und die Boten. FS H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 169–180.
- BREIT, H.: Überlegungen zur Religionskritik im AT, in: DERS.; NÖRENBERG, K. D. (Hg.): Religionskritik als theologische Herausforderung, München 1972.
- CICERO, M. T.: Vom Wesen der Götter, herausgegeben, übersetzt und erläutert von GERLACH, W.; BAYER, K., München 1990.
- COLLINS, J. J.: Introduction to the Hebrew Bible, Minneapolis MN 2004.
- COOGAN, M. D.: The Old Testament, Oxford, New York 2006.
- ERNST, A. B.: Weisheitliche Kultkritik, BThSt 23, Neukirchen-Vluyn 1994.
- FEIL, E.: Religio. Bd. 1, Göttingen 1986.
- HARTENSTEIN, F.: Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum, WMANT 75, Neukirchen-Vluyn 1997.
- JEREMIAS, J.: Amos, ATD 24/2, Göttingen 1995.
- Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit, WMANT 35, Neukirchen-Vluyn 1970.
- KAISER, O.: Kult und Kultkritik im Alten Testament, in: DIETRICH, M.; KOTSIEPER, I. (Hg.): »Und Mose schrieb dieses Lied auf«. FS O. Loretz, AOAT 250, Münster 1998, 401–426.

36 Konkret stellt sich dieses »Hören« dar als eine kritische Reflexion, Interpretation und Aneignung religiöser Traditionen.

37 So enthält etwa der reformierte Gottesdienst Elemente (wie Gebete oder Lieder), die von den Propheten kritisch betrachtet wurden, und die Aufklärung ersetzt das Hören auf Gott durch die vernünftige Einsicht.

- KOCH, K.: Die Profeten II, Stuttgart 1980.
- KRATZ, R. G.: Die Kultpolemik der Propheten im Rahmen der israelitischen Kultgeschichte, in: KÖHLER, B. (Hg.): Religion und Wahrheit. FS G. Wiefßner, Wiesbaden 1998, 101–116.
- Die Propheten Israels, C. H. Beck Wissen 2326, München 2003.
- LANG, B.: Kult, HRWG III, 1993, 474–488.
- Kult/Ritual, Metzler Lexikon Religion 2, 2005, 267–274.
- MOENIKES, A.: The Rejection of Cult and Politics by Hosea, Henoch 19, 1997, 3–15.
- SCHMIDT, W.: Aspekte der Religionskritik – im Alten Testament, in: LOADER, J. A.; KIEWELER, H. V. (Hg.): Vielseitigkeit des Alten Testaments. FS G. Sauer, Wiener alttestamentliche Studien 1, Frankfurt a. M. 1999, 137–148.
- SEYBOLD, K.: Die Psalmen, HAT I/15, Tübingen 1996.
- STECK, O. H.: Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991.
- VOLZ, P.: Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten, ZSTh 14, 1937, 63–85.
- WEIPPERT, M.: Synkretismus und Monotheismus, in: ASSMANN, J.; HARTH, D. (Hg.): Kultur und Konflikt, Frankfurt a. M. 1990, 143–179.
- WOLFF, H. W.: Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten, in: DONNER, H.; HANHART, R.; SMEND, R. (Hg.): Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 547–557.
- WÜRTHWEIN, E.: Kultkritik, NBL II, 1995, 564f.
- Kultpolemik oder Kultbescheid? Beobachtungen zum Thema »Prophetie und Kult« (1963), in: DERS.: Wort und Existenz, Göttingen 1970, 144–160.
- ZINSER, H.: Religionskritik, HRWG I, 1988, 310–318.

Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte

Herausgegeben von  
Rüdiger Lux und Udo Schnelle

Band 23



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

# Die unwiderstehliche Wahrheit

Studien zur alttestamentlichen Prophetie

Festschrift für Arndt Meinhold

Unter Mitwirkung von Raik Heckl und Benjamin Ziemer  
herausgegeben von Rüdiger Lux und Ernst-Joachim Waschke



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig



**Die Deutsche Bibliothek – Bibliographische Information**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2006 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Printed in Germany · H 7117

Alle Rechte vorbehalten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Satz: Raik Heckl, Leipzig

Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN-10: 3-374-02428-9

ISBN-13: 978-3-374-02428-5

[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)